



UnB

Faculdade de Comunicação
Departamento de Audiovisual e Publicidade
Projeto Experimental em Audiovisual

LEONARDO VAZ DIAS HECHT

MECARÕ

Brasília, 2018

Faculdade de Comunicação
Departamento de Audiovisual e Publicidade
Projeto Experimental em Audiovisual

LEONARDO VAZ DIAS HECHT

MECARÕ

Memória do Produto apresentada à
Faculdade de Comunicação da
Universidade de Brasília como requisito
parcial à obtenção do título de bacharel em
Comunicação Social com habilitação em
Audiovisual.

Orientadora: Prof. Dácia Ibiapina.

Brasília, 2018

LEONARDO VAZ DIAS HECHT

MECARÕ

Memória do Produto apresentada à
Faculdade de Comunicação da
Universidade de Brasília como requisito
parcial à obtenção do título de bacharel em
Comunicação Social com habilitação em
Audiovisual.

Orientadora: Prof. Dácia Ibiapina.

Prof. Dácia Ibiapina

(Orientadora)

Faculdade de Comunicação - UnB

Prof. Érika Bauer

Faculdade de Comunicação – UnB

Prof. Hilan Besussan

Departamento de Filosofia – UnB

Brasília, ____ de _____ de 2018.

História nunca compara, já outro conta outra história, você procura alguém, já é outra história, você não compara. Como é que compara história? Cada qual já conta a história. Não tem como comparar. Esse sentido que eu sente dos velhos, eu sempre procura historia, qual é a história, e vem rasgando historia, até, deixa eu ver, qual é a historia mais bonita.

Oscar Ipohukrat Krahô

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda comunidade da Pedra Branca, dos velhos às crianças, pela acolhida e existência. Ao meu *keti* Cacoxên, que me deu nome na aldeia, e os cuidados da família, Kapa, Curankhwyj e os netinhos. A Ana Carolina Caetano Matias, por me apresentar aos Krahô, o companheirismo e a poesia. A Amazonas Jaje que furou e cuidou de minha orelha. A Dalva e Oscar pelo carinho e leveza. A Ceci, Hacac, Osvaldo e Edson Txotyc, grandes amigos desde a primeira ida à aldeia. A Miguelito, Potut, Martinho Zezinho, Edmar Cupacã, Rai, Sérgio Roboxet e Isauro Crocrok, pelas conversas generosas. A Kõcjõ, Maiõi, Paerrot, Warhap, Mamao, Potpê e Popej, por facilitarem minha adaptação com os tempos dilatados da aldeia e me provocarem a falar a língua. A Vitor Jaje, Amxy e Rombekwyj, pela paciência e amizade de me hospedarem tanto na aldeia como em Itacajá. A Felipe Kometani, Maíra Pythô, Renée Nader e João Salaviza, pelos momentos de parceria. Ao grupo Mentuwajê, principalmente ao Silas Wôôcô, Marquinho Ihpêxwa, Ihjác, Celso Crocà, Ropcuxy e André Cunihtyc, por participar desse projeto com vídeos, sons, traduções e críticas. A Vinícius Fernandes, Rafael Ribeiro e Monastério, que se envolveram na edição, fotografia e trilha musical do filme, respectivamente. A Érika Bauer e Hilan Besussan, pessoas que foram importantes na minha formação de UnB e toparam fazer parte da banca de avaliação deste memorial. A minha família, Sandra, Marcos, Gabriel, Guilherme e Felipe pelo apoio incondicional. Aos grandes mestres e mestras que me guiaram no percurso do projeto, Getúlio Kroacai, Domingos Crate, Dona Maria e Dácia Ibiapina. A memória de Valdé, Siriacu, Clovis Bento, Pascoal Hapor, Olegario Teyapok, Martinho Peno e Oscar Ipohukrat.

RESUMO

Este projeto consiste na realização de um filme de documentário intitulado “Mecarõ”, resultado do tempo de vivência com o povo indígena Krahô. Buscamos relacionar por meio deste, significações de eventos ocorridos na aldeia Pedra Branca com trajetos e enunciados dos *mecarõ* (plural de *carõ*, geralmente designa as almas dos falecidos). O documentário é acompanhado do trajeto teórico escrito neste memorial.

Palavras-chave: mecarõ, mehi, wayaca, documentário, arquivo.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	p.8
2 DESENVOLVIMENTO.....	p.11
2.1 QUEBRAR A CASCA.....	p.11
2.2 PAIXÃO PELA MERCADORIA: FABRICADORES DE CATÁSTROFES.....	p.16
2.3 AS TULIPAS QUANDO MURCHAM.....	p.22
2.4 MECARÕ.....	p.40
3 CONCLUSÃO.....	p.44
4 BIBLIOGRAFIA.....	p.45
5 FILMOGRAFIA.....	p.47
6 GLOSSÁRIO.....	p.48

1 INTRODUÇÃO

Os Krahô são um povo indígena que fazem parte do conjunto de povos que se designam como Timbira. Ou seja, a língua falada pelos Krahô é a mesma falada pelos demais Timbira. A língua Timbira faz parte da família Jê, por sua vez incluída no tronco Macrô-jê. Os Krahô se autodenominam como *mehi* (ver glossário).

Essa pesquisa conta com o tempo de vivência com os mehi da Pedra Branca. Partindo das visitas que fiz à aldeia, localizada no norte do Tocantins, perto da cidade de Itacajá, vou aos poucos compreendendo os vários sentidos dos *mecarõ*. De início posso dizer que esses sentidos não formam uma unicidade ou se coincidem, mas excedem um ao outro. De um sentido a outro o carõ permanece por padrões sempre diferentes de significação. Meu primeiro contato com o nome mecarõ, que inclusive era escrito de outra forma, foi através da vídeo-instalação “Mehin/Mekarõ” de Ana Carolina Caetano Matias. O trabalho de Ana trouxe essa inquietação inicial da pesquisa em relação aos mehi usarem a mesma palavra para nomear fotografia e alma. Quando fui pela primeira vez à Pedra Branca em 2014 um incômodo logo surgiu. O que eu *cupe* (ver glossário) fui fazer numa aldeia? De que forma minha presença poderia contribuir no cotidiano de uma sociedade indígena? Não queria estar ali sem fazer nada, só “turistando”. Vou aprendendo a duras penas a falar o *mehiaqua* (ver glossário). Vejo que o cinema é uma linguagem que eu e os mehi partilhamos. No que ficava incompreendido na distância entre línguas, mais do que nunca o cinema se revelou como maneira de pensar. Passei a me aproximar e acompanhar o grupo audiovisual da aldeia, os Mentuwajê (ver glossário) Guardiões da Cultura. A expressão cinematográfica, com sua capacidade de reinvenção da memória, foi uma catalisadora para a troca de experiências e aprendizagem. Por sorte, durante uma de minhas visitas, o grupo havia aprovado um projeto num edital de cultura e precisavam de alguém que mexesse com a capacitação de editores de vídeo. Nisso foi que passei minha mais extensa estadia na aldeia em 2016, co-laborando durante nove meses com os Mentuwajê.

Estive durante essa época responsável pelo armazenamento e distribuição dos equipamentos de vídeo e pela organização dos HDs da aldeia, o que possibilitou a investigação da logística composicional do arquivo de filmagens dos Mentuwajê. Notei

como suas imagens são potentes e conseguem dizer por si mesmas, sem mediação científica ou histórica, e, ao mesmo tempo, como endereçam uma resistência contrária a essas formas de poder. Fizemos com esse arquivo uma série de vídeos com histórias, cantorias e festas narradas no mehiaqua, podendo servir de material didático para todas as escolas das aldeias Krahô. Quando voltei para Brasília, juntei as filmagens de pesquisa que sempre fiz durante minhas visitas partindo da experiência com os Mentuwajê. A etapa de filmagens foi a mais desafiadora e de grande aprendizado. As cenas quase nunca eram realizadas na primeira combinação feita com as pessoas que dela iam participar. As programações na aldeia passam por muitas alterações. Uma delas é a reunião que se faz no pátio todo dia de manhã para discutir conflitos e próximas atividades da comunidade. Também ocorrem as temporadas na roça, os resguardos, os rituais, sonhos, doenças, viagens e muitas outras. O cotidiano é cheio de eventos. O devir toma lugar nas combinações da aldeia. O inesperado não surge como um acidente da natureza o qual a sociedade viria para reparar as perdas do seu desencadeamento. Todas as combinações estão expostas à corrosão do devir, do inesperado ou do desconhecido. O devir não faz distinção entre parte e todo, ele faz parte das combinações tanto quanto as combinações fazem parte dele. O devir é um *chamado* (BIDIMA, 2002) para o trânsito de lugares indicadores da memória ainda não efetivados. Percebendo como as formas de criação de conhecimento são integradas ao mundo, passo a abandonar certas imagísticas que trago da minha vivência em Brasília. Como parar de limitar os encontros pelo controle e jogar com a incerteza do movimento na antecipação do tempo em atenção profunda e contemplativa. Contar com momentos de descanso espiritual, *para nada* (HAN, 2015) que dão acesso a um longo fôlego, os sonhos, ou a saída de si mesmo.

O momento da produção das filmagens foi marcante por ter gerado encontros que provocaram acontecimentos. Esse momento se deu, não tão precisamente, dentro de três temporadas de captação. A primeira temporada foi no final 2015 e se estendeu por dois meses, sendo que filmávamos por volta de três vezes na semana. Contou com a participação de Ana Carolina na fotografia. Foi quando filmamos as cenas “Curando cachorro”, “Bacabas”, “Trançando cofos”, “Jogando sementes” e “Pepgahôc – crianças com penas”. A segunda temporada aconteceu no começo de 2016 e se estendeu por mais dois meses, filmávamos duas vezes por semana. Celso Crocà participou fazendo a captação de som. Nessa época houve a “Caçada ao guariba” e “Mel de tataíra”. A

última temporada se deu em junho do ano de 2016. Os Mentuwajê faziam o mapeamento das plantas, animais e vegetações da região, por conta do projeto do edital de cultura. Rafael Ribeiro participou fazendo a fotografia da cena “Cacoxên e a cantiga dos dois pássaros”. Também filmamos de duas a três vezes por semana. Ana ainda cedeu algumas filmagens que havia feito na Pedra Branca do tempo da pesquisa para o “Mehin/Mecarõ”, somando um arquivo composto por seis anos de memórias (2010 a 2016). Feito de fragmentos não roteirizados de nossas vivências na aldeia, esse material quando foi produzido já havia a vontade de narrar acontecimentos na vida cotidiana mehi. Convencido da importância do arquivo, decidi movimentar esse material; montando o filme *Mecarõ* e devolvendo aos mehi suas imagens. Durante o processo de montagem me vi diante de uma confusão de imagens e sons, sem entender como poderia articular acontecimentos tão variados. Com a procura passei a enxergar caminhos possíveis para o filme na noção de arquivo pós-colonial (DE LA CADENA, 2015, p.148). Para iniciarmos neste trajeto se faz necessário conhecermos algumas histórias ancestrais mehi.



Figura 1 – Estrada Brasília-Itacajá (foto: Vinícius Fernandes).

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 QUEBRANDO A CASCA

*A noite quando o frio e a escuridão
são grandes e dão medo,
a machadinha conta a sua história*
Trecho da cantiga da Kajre

Hartât, velho caçador e primeiro ancestral mehi, morava perto da *Kajre*, a machadinha semi lunar, e sabia sua história. Ele vivia em uma aldeia dos antigos, onde envelheceu sentado à sombra de sua casa enfeitando flechas. Seus genros e netos saíam pra caçar. As vezes matavam alguma caça, as vezes não, voltavam sem nada. Quando o último acontecia *Hartât* lhes falava: “Ei! Ei! Meus genros, meus filhos, meus netos, vocês ficam sempre na mesma! Logo vocês mesmo chegaram e o que é que eu posso dizer? No lugar onde eu deixei meu cordão umbilical, onde eu quebrei a minha casca... O que eu posso dizer é que neste momento, lá existem muitas caças andando no mesmo lugar.” (CRATE, POHPRÀ, IKREHÔHTÂT, KÕCJÕ, 2011, p.16). Um dos genros entendeu essa história e contou para um amigo. Ele propõe escutarem o sogro e ver se ele poderia leva-los a esse lugar. Eles combinam com *Hartât*, que depois de pensar por um tempo aceita guia-los. Mas antes pede para as mulheres colherem mandiocas e coloca-las de molho no rio. Já quando estavam secas pede para que os homens coloquem as mandiocas em cofos e leve-as na frente. Eles penduram os cofos aonde escolheram e voltam para a aldeia correndo de tora. Assim eles fizeram por duas vezes e no outro dia saíram.

Durante a viagem os mehi param em vários lugares. Uma das paradas acontece num campo limpo que fica perto de onde o vento sai. Depois de alguns perigos, o cunhado reclama que sempre é o genro a enfrenta-los e que também quer participar pra ter o que contar quando chegar à aldeia. O genro tenta convencer o cunhado do contrário, mas ele teima em participar. Os dois entram um pouco no lugar do vento e gritam para ele: Twa! Twa! Twa! O vento então sai de uma vez só. O genro sai rápido, mas o cunhado não consegue e é arrastado pelo vento até a toca onde ele mora. *Hartât* mostra ao genro o que aconteceu. Eles rodeiam a serra, sobem e veem o cunhado na porta da toca do vento. *Hartât* diz: “Seu cunhado não é mais gente! Ele é alma (carõ)! Ele não vem! O vento carregou ele!” (CRATE, POHPRÀ, IKREHÔHTÂT, KÕCJÕ,

2011, p.72). Em outro momento da história, quando já estão voltando para a aldeia com a machadinha, o grupo passa pelo lugar onde a terra treme e sabe transformar as coisas. Ali havia muito inhame e todos estavam com muita fome, porém *Hartât* os orienta a não pegarem nada, dizendo que ele mesmo sairia para colher os inhames que estão acostumados a comer na aldeia. Ao voltar com os inhames, dois *mehi* já haviam arrancado e comido inhames de outro tipo. Depois de comerem, quando todos dormiam o carão do inhame vem falar com *Hartât*. Ele se zanga com os dois homens que arrancaram seus inhames – não queria mexer neles agora, pois ainda estavam verdes – e, por isso, transforma-os em mulheres. Ao chegarem à aldeia, esses dois não vão ao encontro de suas esposas, ficam envergonhados e voltam para a casa de suas famílias.

As práticas e os lugares da história de *Hartât* nos aponta que a terra nos dias-presentes ainda é permeada por ações míticas dos primeiros ancestrais. Signos de sua intencionalidade e agência não só marcam o que aconteceu no passado, mas também mostram onde *Hartât* permanece hoje. Um evento triste, porém expressivo da permanência e importância da machadinha para os *mehi*, foi quando na década de 40 a *Kajre* se tornou alvo da cobiça de um pesquisador. Durante anos a machadinha ficou desaparecida, deixando um vazio entre os *mehi* que não tinham mais como cantar suas cantigas nem fazer sua festa. O livro *Jaren Xà – história do Hartât* conta que na década de 80 os *mehi* descobriram, através de um amigo antropólogo, que a *Kajre* tinha sido levada para o Museu Paulista. Então os velhos se reuniram e decidiram trazer a *Kajre* de volta à aldeia para tirá-la do frio e do silêncio do museu, pois quando *Hartât* recebeu a machadinha foi alertado de que ela gosta do movimento, da cantoria e do calor humano. Por esse motivo os *mehi* ficaram vários meses acampados na USP enquanto lutavam para que fosse devolvida a machadinha. Pedro Penõ, uma grande liderança da aldeia, esteve com seu filho Osvaldo lutando até que fosse devolvida a machadinha. Numa das reuniões promovidas na USP, foi feita a proposta pela reitoria de que os *mehi* fizessem uma réplica da *Kajre* para usarem em suas festas. Pedro Penõ respondeu ao reitor que encomendaria uma réplica na aldeia, mas que esperaria em São Paulo até que chegasse a réplica, assim ele a entregaria ao museu e levaria a *Kajre* de volta para a aldeia. Diante da falta de colaboração da diretoria do museu, uma das audiências do Conselho Universitário foi muito importante para que os *mehi* conseguissem aliados. Nessa Pedro Penõ leu uma cópia do termo de doação da machadinha ao museu feita por Harold Shultz, termo esse que uma funcionária do museu coloca em suas mãos ao se revoltar

com as notícias que lia na mídia dizendo que os *mehi* não davam muito importância à machadinha. Finalmente em junho de 86 o reitor da USP aceita devolver a machadinha a Pedro Penõ, porém em regime de comodato, no qual o museu não reconhece até hoje a *Kajre* como bem do *mehi*. “Vejam bem! Kajre não é escriturado. Porque não existe fábrica, essa é uma obra da natureza e se eu vim pegar, é porque Deus deixou foi pra mim. Deixou foi pra mim, é meu ritual.” (Aleixo Pahi na cerimônia de entrega da machadinha, entrevista que concedeu ao Programa do Índio, da rádio USP nos anos 80).

Depois da geração de Aleixo e Pedro Penõ outras gerações de *mehi* vieram e, no lugar dos que se foram, assumiram a luta para que suas noções de intencionalidade, subjetividade e produção sejam levadas em conta dentro do aparato avaliativo das políticas econômicas e territoriais brasileiras. Desde a Constituição Federal do Brasil de 1988 as Terras Indígenas demarcadas são de posse do Estado, o que ainda deixa brecha para que medidas (in)constitucionais, pautadas pelo lobby da bancada ruralista no Congresso – como a PEC 215 e o Marco Temporal – retirem e limitem direitos territoriais indígenas. A PEC 215 é uma proposta elaborada na Câmara que propõe alterar a Constituição para transferir do Poder Executivo ao Congresso a decisão final sobre a demarcação de terras indígenas, territórios quilombolas e unidades de conservação no Brasil. Já o Marco Temporal é um movimento jurídico racista que se baseia no argumento do ex-ministro do Supremo Tribunal Federal Carlos Ayres Britto que diz que os direitos territoriais dos povos indígenas só tem validade se eles estivessem em suas terras no dia 8 de Outubro de 1988. Proposta essa que inviabilizaria a demarcação de terras que ainda não tiveram seus processos finalizados e a revisão do limite de terras já demarcadas. Na prática, o marco temporal legitima e legaliza as violações e violências cometidas contra os povos originários até Outubro de 1988.

Podemos notar através dos termos de validação das práticas do Estado como a organização cultural ocidental desacredita profundamente que os Sonhos, os ambientes, ou os objetos possam escutar qualquer coisa se não em um sentido metafórico. Em *Do rocks listen?* a antropóloga Elizabeth Povinelli apresenta que desde o período colonial os estados-nações negam a cidadania completa aos povos originários baseando-se parcialmente na crença de que eles não extraíram-se suficientemente do seu ambiente ou não o engajaram produtivamente. Nesse sentido, as noções ocidentais modernas quando dizem que os caçadores-coletores indígenas não são donos da terra através da qual se movem porque nada foi acrescentado a elas, tomam as terras indígenas como se

tivessem permanecido vazias ou “inocupadas” por sujeitos completos. Segundo Tim Ingold (Ingold, 1987) a característica definidora da intencionalidade seria a sujeição em que o humano é produzido. A partir de sua proposta etnocêntrica o autor expressa que a sujeição do processo extrativista a um controle intencional da produção caracterizaria o momento em que o primata se torna humano. Se contrapondo a essa proposta, Aimé Césaire em *Discurso sobre o colonialismo* desmonta o etnocentrismo mostrando como o controle da produção parte de uma prática que trata os sujeitos e seus territórios como mercadoria, sendo essa uma preocupação bem mais ocidental do que indígena: o colonizador, na tentativa de ocultar seus privilégios, diz-se portador exclusivo de um grande “fardo”, aquele de se colocar como legislador e soberano do mundo. Com o intuito de descaracterizar os povos indígenas, ele pratica a proletarização e mistificação desses povos por meio do processo de sintetização e manufaturamento dos territórios sagrados em mercadoria.

Getúlio Kroacai, grande liderança da aldeia Manoel Alves, nos dias-presentes se preocupa com a escrituração dos bens de seu povo. Ele coloca que os *mehi* precisam ser donos da patente de suas terras para não mais morar como se estivessem alugando terras do Estado. “A patente é mais importante porque nós estamos morando não é alugado, nós somos proprietários. Só porque o índio não entende, não sabe a política [moderna], a burocracia que tem no meio, então eu tô precisando fazer esse livro de patente, porque o governo é obrigado a assinar essas patentes pra nós. Por quê eu falo assim? Pelos mais novos. Ou o governo quer ou vai ter que querer. Porque ninguém hoje é escravidão, ninguém é mais tutelado, todo mundo sabe falar em português”.

As noções hegemônicas de critérios definidores de subjetividade têm as noções *mehi* de trabalho e subjetividade como impensáveis dentro de uma política econômica. A fala de Getúlio nos dá caminhos para afirmar que suas práticas são consideradas até hoje pelo Estado como sendo “supersticiosas” ou “subalternas”, “remanescências do passado”. Os termos *mehi* não foram incluídos na elaboração de políticas públicas relacionadas à garantia de direitos indígenas. A história dos *mehi* foi ignorada como História pelo Brasil, como se o mundo letrado e o mundo não-letrado não fizessem *conexões parciais* (STRATHERN, 2004). O Estado quer quem possui fazendas e deixa os ruralistas fazerem o que querem no país. Estes consideram os *mehi* como iletrados, infantis e sem discurso. A intelectualidade moderna muitas vezes também tomou a existência política de pessoas como Getúlio como um evento impossível,

desautorizando seu ativismo, dizendo que índios não-modernos e política moderna não poderiam existir juntos, a não ser que deixassem de ser índios. Não raro acontece de projetos científicos sociais serem alistados para elaborar versões narrativas a respeito do “lado suave” das políticas desenvolvimentistas sobre os territórios indígenas. Esses projetos de inclinação humanista, quando fazem alguma crítica à colonialidade das políticas modernas geralmente o fazem dentro de uma estrutura teórica ocidental, construída sobre conceitos ocidentais do que acontece quando humanos agem no mundo natural e desconsideram completamente os termos dos *mehi* e seus entendimentos não-ocidentais das relações humano-ambientais.

O historicismo eurocêntrico ao sustentar a colonialidade das políticas também distribui hierarquias naturais de humanidade pelo mundo, presumindo existir uma distância intocável entre a Europa, definida como o berço da civilização, e o resto do mundo, definido como ainda muito próximo da natureza. Com o mundo moderno surge a invenção da distinção ontológica entre humanos e não-humanos, natureza e humanidade, amigos e inimigos, humanos eleitos superiores ou inferiores. Nessa distinção, os mundos inferiores não chegam nem a ser levados em conta, pois não participam do princípio de realidade de que não podem ser contados. Em *Seres da terra – ecologias da prática através de mundos andinos* Marisol de la Cadena aponta a cegueira histórica do Estado peruano em não reconhecer, ou ter como impensável, as lideranças indígenas *runakuna*, ao passo que demonstra como se configura essa política racista de silenciamento: “O impensável não é o resultado de ausências na evolução do conhecimento; antes resulta das presenças que configuram o conhecimento, fazendo com que algumas ideias sejam pensáveis enquanto, ao mesmo tempo, cancelam a possibilidade de noções que desafiam os hábitos hegemônicos do pensamento que prevaleceu em certo momento histórico; nesses casos podendo até mesmo ignorar o que vê. Embora isso não anule que os eventos ignorados tomem lugar, a ignorância autorizada pode silenciá-los e, portanto, negar sua inscrição histórica e política. [...] Uma gramática política racista configurou os encontros de visitantes com os *runakuna* como não eventos, não encontros. Olhavam para eles como se não tivessem líderes, como se não tivessem política, como se fosse impossível que tivessem uma política.” (DE LA CADENA, 2015, p.76, traduções minhas).

2.2 PAIXÃO PELA MERCADORIA: FABRICADORES DE CATÁSTROFES

*Quantas vezes terão batido
as asas da borboleta
por sobre o muro de terra*
Matsuo Bashô

A partir das ideias de Bell Hooks em *Ensinando a Transgredir*, podemos levar em conta que as mulheres negras, ao trazerem uma visão de mundo contra hegemônica, criaram uma revolução nos estudos feministas. Como estratégia para desarmar a tentativa de tratar o corpo como mercadoria, que a cultura de consumo, de forma sexista e xenofóbica empreende, elas subvertem a universalização da categoria “mulher” e o discurso imperialista que exige que todos os desejos sejam satisfeitos imediatamente. Bell diz que o essencialismo é uma das expressões do discurso imperialista, sendo ele um comportamento excludente gerado dentro de uma estrutura em que a repressão é previamente colocada como norma, e, assim, parte de pessoas que tem posições privilegiadas e fazem generalizações totalizadoras a respeito das subjetividades. Tendo o privilégio de negar o próprio corpo e, assim, mascarar as diferenças de classe, esse grupo é amparado por estruturas de dominação institucionalizadas que não criticam nem restringem esses privilégios. Ao fazer do seu privilégio um lugar de autoridade, o patriarcado capitalista da supremacia branca nos incentiva a pensar que estamos ouvindo fatos que não dizem respeito ao ponto de vista de quem fala, mas ao de uma mente neutra e onisciente, que vaga sem corpo e livre de experiências. Quanto mais o patriarcado vê o outro como homogêneo, mais constrói para si experiências assemelhadas e mais produz uma padronização de corporeidades e modos de ser acomodados, que opera como um mecanismo de legitimação de práticas de dominação e mina as potencialidades de transformação de cada indivíduo. Na escola geralmente estudamos cânones que subalternizam as subjetividades, mas que nos são apresentados como se tivessem uma força mágica ou fossem eleitos de lugar nenhum pelo olho de Deus. Eles trazem consigo práticas que silenciam a pluralidade de vozes e aplicam um ponto de vista universalista sobre elas. Por meio de uma apatia destruidora que se alimenta de categorias produtoras de amnésia, o capitalismo se pretende funcionar blindado, livre de perturbações: uma atividade pura que compartimenta uma atualidade prolongada. O que o capitalismo não nos diz é que toda teoria é perigosa. Para não contribuirmos com um ambiente mortificador devemos tirar a teoria de um lugar

supremo e inabalável de questões superadas. As dádivas dentro das nossas relações com as teorias não é uma certeza garantida, mas devemos acalentá-las continuamente.

O que quero sugerir é que não basta que as vozes indígenas sejam incluídas nas discussões políticas por condescendência, como se oferecêssemos a elas apenas a demonstração de seu próprio “exotismo”, mas devemos desarmar nossa escuta para fazer com que realmente sejam levadas em consideração. O discurso multicultural dissemina formas de inclusão subalternizada e trata o que identifica como indígena de maneira objetificada. Felipe Tuxá, doutorando em antropologia pela UnB, ao notar a benevolência inferiorizante com que as pessoas o tratavam na academia, em *Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade*, conta-nos um pouco de sua experiência enquanto acadêmico indígena: “Nos discursos globais em torno da diversidade cultural, as formas previstas para o enunciado das vozes indígenas estão embasadas na imaginação dos não-indígenas a respeito de si, a respeito da alteridade, e atuam mais como forma de perpetuação da imagética inferiorizada sobre os indígenas do que como maneiras de quebrá-la e romper com o status quo” (MAIOR CRUZ, 2016, p.21). Uma travessia necessária para um homem branco como eu é passar pelo processo de descolonização do fetiche de que temos a cor da pele transparente, e que sendo assim podemos nos colocar no lugar do outro para falar das dores e experiências que lhe acontecem. Mas, pela outra via, quando o outro fala dos nossos privilégios, sentimo-los ameaçados e queremos ocultá-los fugindo do conflito. Dentro da estrutura de sociedade segregacionista em que vivemos, não podemos depender de ter alguém diferente presente para respeitar as diferenças, é importante notar que devemos nos auto atualizar trazendo à tona nossos próprios conflitos. O racismo é uma ferida aberta para os que sofrem com essa vulnerabilidade, e se eu, como homem branco, tenho a chance de perceber que a responsabilidade da luta pela justiça racial não dá para ser apenas colocada nos ombros de quem sofre com o racismo, então não posso continuar reificando uma modificação funcional que só ajuda a manter a cultura de dominação, mas também devo encarar a rejeição e os obstáculos que podem vir com esse posicionamento. Um conflito é sinal de estagnação, de que algo precisa mudar. Quando fugimos de uma relação por causa de um conflito, acabamos levando esse conflito para nossa próxima relação.

A falta de rituais enfraquece os sentidos. No caso do mundo moderno os rituais foram substituídos pelo consumismo. Ao institucionalizar o controle do corpo tomando-

o como prisioneiro da alma, o experimento hegemônico “seguro” e previsível tem qualquer reação corporal como irracional, colocando no esquecimento esses convites para os sentidos que são os rituais. Ao notar que estamos sempre empilhando alimentos em nossas casas, o xamã yanomami Davi Kopenawa no livro *A queda do céu* de forma muito perspicaz nota como o pavor que temos de sentir falta das mercadorias faz com que aumentemos seu valor: “os brancos tratam suas mercadorias como se fossem mulheres por quem são apaixonados. Só querem pegá-las para depois ficar de olho nelas com ciúme.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.413).

O consumismo carrega a perspectiva do colonizador, ele cria uma ilusão de romance à medida que tenta ocultar suas marcas pela necessidade de controle. Ao dar uma imagem falsa de si para o outro, o colonizador estimula o anonimato e força as pessoas a se mascararem, procurando expropriar os modos de ser e descaracterizar as significações dos povos *contra colonizadores* (Antônio Bispo). O amor romântico tem a falta como princípio. Ele pretende anular e destruir qualquer posição divergente, produzindo pessoas apaixonadas por um modelo: que amam somente o que não está no outro, mas a projeção em si que fazem do outro. No Ocidente, os adultos, ao negarem a existência da sexualidade a seus filhos, não abordando a questão de forma franca, acabam provocando uma curiosidade na criança em relação a esse “fruto proibido”. Ao desobedecer, a criança é punida pelos adultos, o que gera vergonha em relação à sua sexualidade. Essa negação produz sujeitos que tratam as pessoas com quem se relacionam como se fossem objetos dos quais se deve aposar para que sejam mantidos “puros” e imobilizados, ou seja, separados das tentações do “fruto proibido”, e, assim sirvam para ser exibidos como extensão do seu próprio domínio.

Inversamente, em *O espírito da intimidade*, Sobonfu Somé traz uma perspectiva não-ocidental de ensinamentos sobre relacionamentos. Ela diz que os Dagara, povo do qual faz parte, expressam o conceito de sexo como uma viagem com alguém ao desconhecido, e os espíritos convocados para o ritual como os cavalos que os levarão nessa viagem. Nesse caso, se a experiência íntima for genuína, ela amplia o horizonte visual e espiritual, produzindo um espaço coletivo muito dinâmico no qual o olhar consciente é evaporado totalmente, quebrando com a sensação de confinamento.

Getúlio também questiona o alto valor que as práticas etnocêntricas conferem às mercadorias. Sua fala faz uma queixa contra o etnocídio, o atentado que o Estado

pratica aos espíritos e modo de vida dos mehi: “Será que os índios vão ficar que nem no tempo do SPI, só pegando ração aqui e ali, igual porco, igual gado, igual peixe? Peixe que tá dentro d’água é peixe cabeça fria e cabeça descansada. Mas na hora que o dono chega com rede, quantos peixes que carrega pra poder se vender? Pra apurar, pra poder pagar pra quem? É para o governo, não é? Então nós temos que pensar em muita coisa. A terra foi criada para nós todos. A terra não é demarcada para nós. A terra não tem uma escritura que Deus deixou livro pra nós, mas o ladrão já tira a terra. Quantos alqueres? Já tá pagando imposto. Já tá pagando em renda. Então as pessoas que pagam imposto, alugam um lugar pra poder receber [renda]. E na hora da morte? Será que essas pessoas vão carregar essas coisas todas que deixaram? Não vai carregar nada. Vai carregar só mesmo o peso por cima do corpo. Em cima do cemitério é cimento, é alvenaria e é pedra socada. Não tem nem como o espírito sair do chão.”

Quando escrevo sobre o que Getúlio me diz percebo que relacionamentos são integrados às partes e não externos a elas. Quando co-laboramos, seu texto e o meu surgem co-constituídos em conexão parcial, mas mesmo assim seus termos não se tornaram meus, e nem os meus se tornaram os dele. O conhecimento de Getúlio é inseparável de suas práticas. Conexões parciais não dependem de fazer nossas diferentes noções equivalentes. Meu mundo está incluído no mundo que os *mehi* habitam e vice-versa, mas, ao mesmo tempo, seu mundo não pode ser reduzido ao meu e o meu ao deles. Podemos presumir que a equivocação sempre existe nas conversações etnográficas, onde traduzir é (como propõe Viveiros de Castro): comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo a univocidade entre o que o Outro e Nós estamos dizendo.

Em *Meu último suspiro*, o cineasta Luis Buñuel se referia aos que criam maneiras de “aperfeiçoar” os meios de morte como *fabricadores de catástrofes*. Estes mortificam os espaços por onde a vida passa, soterrando-a na imobilidade de uma decomposição eterna. Os homens-bomba também trazem à tona a imagem dos fabricantes de catástrofes, eles tentam sumir de uma vez por todas e levar o máximo de pessoas consigo. Só não se atentam à consequência de que sua explosão não acaba com a matéria, mas apenas esconde suas partes à possibilidade de luto. Assim, a meu ver, os remédios que o ocidente tem oferecido aos desejos são também o que o tem deixado doente.

Quando o Ocidente trata a natureza como um abismo inexplicavelmente privado de vida, como um algo arrancado de sua órbita ou um recurso a ser explorado, ao mesmo tempo, oferece a colonização como única soberania possível, persistindo em cavar nossa cova comum. Em *Necropolítica*, o filósofo Achille Mbembe indica que os estado-nações se comprometem cada vez mais com a atribuição de objetivos racionais ao ato de matar em si e a “civilização” dos modos de matar. Nisso expõe como a territorialização do Estado soberano requer que o direito público se dê sob a forma de uma guerra legítima entre Estados “civilizados”, assumindo a distinção entre partes do mundo disponíveis à apropriação colonial e a Europa em si, personificação da ideia universal de Estado e modelo de unidade política. Dentro dessa distinção as colônias são tidas como fronteiras habitadas por “selvagens”, se não são organizadas de forma estatal não implicariam a mobilização de sujeitos soberanos e não teriam criado um mundo humano. Essa forma de ver os habitantes da colônia como “selvagens” que não se respeitam mutuamente ou que não fariam distinção entre “inimigo” e “criminoso” reflete o pensamento filosófico moderno. No imaginário europeu o necropoder atua na colônia como se ali fosse uma zona em que a violência do estado de exceção supostamente trabalha a serviço da “civilização”. Na prática, rotula a colônia como instauradora de terror, uma zona em que a guerra impera ao lado da desordem, para ali agir como se estivessem suspensos os controles e ordens judiciais. “Da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo provém a constatação de que as colônias possam ser governadas na ilegalidade absoluta. Aos olhos do conquistador, ‘vida selvagem’ é apenas outra forma de ‘vida animal’, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão. Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente.” (MBEMBE, 2003, p.134).



Figura 2 – Desmatamento na região do Ribeirão dos Cavalos, fronteira da Terra Indígena Krahô (foto minha).

2.3 AS TULIPAS QUANDO MURCHAM

*É uma gota de orvalho que colho
quando arranco
um pedaço de inhame*
Matsuo Bashô

Quer estejam procurando caça ou distração, para os mehi não tem viagem perdida à mata. O conhecimento que se ganha andando no cerrado sempre é útil, seja descobrindo quais lugares possuem comida em abundância, quais lugares são perigosos e podem gerar conflitos, quais lugares são doces e acolhedores e por aí vai. Os mehi sabem que seus corpos e suas palavras são reconhecidas pela paisagem do cerrado. Seus cheiros e linguagem são apazíveis ao ambiente, acalentam relações com a ancestralidade que permanece nos espaços, contribuindo com a fertilidade do cerrado. De maneira inversa, pessoas não-locais deixam a paisagem retraída, possuem uma transpiração que é estranha ao cerrado e podem afastar as bênçãos que o lugar oferece. A partir dessa lógica podemos notar que os *mehi* não veem a terra como um recurso. Consideram seus elementos compondo o lugar que eram e ainda são, como linhas que são parte da tecelagem tanto quanto a tecelagem é parte delas.



Figura 3 – Cerrado entre Kencrãgave (caverna da cabeça de pedra) e Ibicatxere (foto: Vinícius Fernandes).



Figura 4 – Cerrado entre Kencrãgave e Ibicatxere (foto minha).



Figura 5 - Cerrado entre Kencrãgave e Ibicatxere (foto: Vinícius Fernandes).



Figura 6 – Kencrãgave (foto: Vinícius Fernandes).

Coiquakrat é como os mehi chamam o pé do céu, o lugar onde nasceram. Muitos perigos havia no *coiquakrat*, como cobras, lacraias, gaviões e escorpiões gigantes. Houve uma combinação entre os mehi para procurarem outro lugar porque todo mundo via que era perigoso. Então resolveram atravessar pra cá pela toca dos queixadas gigantes, pra onde é hoje essa terra do Brasil. A anta, a raposa, o mateiro e o beija-flor transportaram o *mehi*. Primeiro vem vindo o borrai que tudo ferve cortando o chão, do lado dele vem a barroca que ninguém via o fundo, depois uma escuridão em que nada se via e, por fim, a neve que tudo cobria. Então o veado mateiro veio fazer contato com o

mehi. O mateiro atravessava o borrai com parte dos *mehi* e deixa-os na beira da barroca, voltando pra buscar o restante. Depois de algumas viagens o borrai assa a unha do mateiro, que deixa então pra anta atravessar com o *mehi* da barroca, sendo que parte deles atravessou e a outra parte permaneceu do lado do borrai. A anta chama o beija-flor, que passa uma corda de um lado a outro da barroca. A corda tora quando metade dos *mehi* já havia atravessado, com a outra metade permanecendo na barroca. Aí a anta fez contato com a raposa pra atravessar o outro perigo. Todo mundo pegou no rabo da raposa pra atravessar a escuridão, até que amoleceu o couro da raposa e arrancaram seu rabo. A escuridão era topada na neve que cobria tudo. Parte da gente ficou e a outra parte consegue atravessar os perigos. Aqui enfim encontram alicerce, emergem da toca dos queixadas, tomando lugar na terra junto dos outros seres: os mecarõ, rios, plantas, caças e objetos.

Quando os *mehi* contam a história do mundo, o cupe não existia antes do tempo do alicerce. Segundo a história que Seu Oscar Ipohukrat me contou, o primeiro cupe foi Alquere. Ele nasceu do cruzamento de uma *mehi* com uma cobra cascavel. Quando criança toda noite Alquere ficava espiando quando algum parente seu ia fazer xixi. Depois que a pessoa saía ele levantada devagarzinho e fazia xixi em cima do xixi dela. Toda vez que Alquere assim fazia no outro dia seu parente morria. Percebendo a situação, os *mehi* tentam então de várias maneiras se livrarem de Alquere, mas ele toda vez escapa. Na última destas, os *mehi* amarram Alquere num coivara e ateiam fogo. No dia seguinte, o avô de Alquere volta ao coivara em busca de enterrar as cinzas do seu neto. Chegando, no lugar do coivara já encontra uma casa de telha protegida por soldados com armas. Alquere está na frente dessa casa, ele chama o avô e eles conversam em *mehiaqua* (língua do *mehi*), mas também já falava português com seus soldados. A história segue com Alquere entregando mercadorias como miçangas, espelhos e panos para o avô levar pra aldeia e chamar pra visita-lo quem quisesse mais. Alquere consegue atrair os *mehi* para sua casa, com eles ali os faz escolher entre a espingarda e o arco e flecha. O *mehi* recusa a espingarda e fica com o arco e flecha. Alquere então revela suas intenções, bota os adultos pra correr debaixo de tiros, mas prende os jovens, misturando-os com animais domésticos e tornando-os seus funcionários. Os *mehi* que restam saem fora e vão fazer aldeia pra outro canto.

Getúlio nos ajuda a trazer à tona os desdobramentos da história de Alquere para os dias-presentes: “Um cupe não vira *mehi*. Porque papai e mamãe fizeram as nossas

cabeças e fizeram o nosso corpo e já deixaram a lei de conversa pra nós, pra cada um. Nós temos as nossas conversas. Cada um dos nossos tem as nossas leis. Mas nós temos que entender isso, eu acho que o governo nunca vai achar o eixo da política. O político não tá aqui, ele não mostra o trabalho dele, mas na hora de se eleger ele procura as leitoas”. A terra é para os mehi o céu sob o qual vivem. *Put* (sol) e *Putlure* (lua) criaram a terra, deixando seus rastros nela. Os mehi chamam Put de Papam, que é aquele que nunca morre. Putlure aquele que traz o traço de impermanência do mundo. José Miguel Kõcjõ Krahô, um dos grandes conselheiros da aldeia Pedra Branca, certa vez me contou parte das histórias de *Put* e *Putlure*, mais em específico, quando fizeram o *mehi* e transformaram os ancestrais com nome de caça em gente, ainda no *coiquakrat*. “Então esse encontro [de Put e Putlure] é como dizer – esse trabalho que o papam fez pra subir pro *coiqua*, ficar mantendo de lá mesmo pra nós – que Papam viveu aqui na terra, com esse direito de transformar nós ou de fazer nós. Que penso que fez nós, que publicou a gente. Papam subiu pro *coiqua* e ficou. Mas só que ensinou, indicou como fazer, como viver depois dele. Aí subiu. Mas diz que toda alimentação que a gente faz e bebe como água foi papam que fez pra nós. Deixou o nosso combustível né. Se falta água nós morremos. O Papam pensou bem né. Aí o mehi ficou sozinho. Quando transformou a caça em panim, que são gente, foi que começou também a fazer as caças. E uma língua só, era uma língua só. A caça falava você ouvia. A alma da gente, o defunto da gente, diz que falava com você também, tudo nessa época você vai ver, mas diz que é carõ daquela pessoa.”



Figura 7 – Igarapé da roça do Posto Velho, Ribeirão dos Cavalos (foto minha).



Figura 8 – Crianças na roça do Ibicatxere (foto minha).



Figura 9 – Crianças acendem fogueira no barranco do igarapé (foto minha).



Figura 10 – Cupinzeiro na roça do Ibicatxere (foto minha).



Figura 11 – Cadoxên tira favo da colmeia de Tiúba de dentro do tronco de árvore (foto minha).



Figura 12 – Warhap extrai o mel do favo (foto minha).

Put e Putlure ao fazerem os *mehi* também fizeram os *mecarõ*. Criaram os *mehi* (humanos) e os *mecarõ* (outros-que-não-humanos) fazendo-os emergir no interior do *krin* (aldeia circular krahô) como relação a partir da qual tomam lugar. Os *mecarõ* tem uma presença que borra a conhecida distinção entre humanidade e natureza. Então ser no *krin* não é uma instituição que pressupõe humanos de um lado e um território de outro. Nenhum deles é externo ao *krin*. As entidades e as práticas emergem através de ações, elas são através dos eventos que fizeram acontecer. Outra forma de dizer que “as pessoas são os lugares que a relacionalidade fez emergir através delas” (de la Cadena, 2015: 103). Ser no *krin* significa que as entidades não pré-existem às relações, mas que estas trazem as entidades à existência. Para os *mehi* tudo que existe tem seu *carõ* (COELHO, 2001, p.74). Além de alma dos falecidos *carõ* abarca outros sentidos, ele é “um princípio vital que ‘habita o corpo’ – sem, no entanto, se confundir com ele, pois pode ausentar-se do corpo (em sonhos e doenças), assumir uma forma diferente da deste, e está destinado a ele sobreviver” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p.65).

Valdé, falecido *wayaca* (ver glossário) da aldeia Pedra Branca, em 2012 contou à pesquisadora Ana Carolina Caetano Matias como procedia quando o *carõ* de alguém se ausentava do corpo. “Eu vejo até mesmo quando sai o *carõ* da pessoa, eu vejo, porque a alma dele já sai e só corpo ficava aí. Aí quando eu vejo eu digo pra ele, eu falo pra ele fazer uma pintura. Aí quando dá uma hora dessa assim eu já chamo, já mando recado pra ele ou pra ela. Quando já a noite vai acontecendo o *carõ* [alma de um falecido parente] que me contou já traz o *carõ* [sopro vital] daquela pessoa. Traz aonde que eu marquei, aí eu já esperava lá. E quando chega, aí *mecarõ* tem um daquele *cuconré* (ver glossário) pra tocar, então já começa a tocar de lá até quando eu chego. Aí eu pego o *carõ* daquela pessoa, aí eu botava na mão, porque *carõ* quando vem já diminui. Aí eu pego na mão, aí eu trago. Aí eu chego, porque quando sai *carõ* aí só fica corpo, aí já fica fraco. Aí eu volto o *carõ* dele ou dela, eu botava dentro, aí já melhora de novo. Pra não andar com sono mais. Porque quando o *carõ* sai e quando o sol sobe assim, até as 8 horas, aí já começa a ficar enfraquecendo, aí já dorme. Meio dia acorda só come alguma coisa, aí dorme de novo. A tarde que ele acorda, só vai tomar banho. Porque a alma de nós antes da pessoa morrer o *carõ* dele já sai, já vai embora. Já leva toda coisa: a panela, a esteira, a cabaça, o pano, a vasilha que ele usa, então já leva tudo. Vai embora, aí ele fica só mesmo o corpo, a casca velha. Aí a hora que quer ir embora então morre e pronto, porque a alma dele já foi embora. Já foi na frente.”

Quando fala dos mecarõ Valdé me fez pensar sobre como a marca de nosso toque permanece no mundo através das coisas que mexemos e como querer conservá-lo para além de nossa morte cria amarras que dificultam o desapego do carõ de quem morreu ao corpo físico abandonado e o desapego de quem fica à memória de quem morreu. Caso não seja feito o luto, a alma do morto só fará atormentar os vivos, atijando-lhes o pesar da saudade. Ao pensar neste assunto, sempre me lembro do trecho de um poema de Omar Kháyym. Nesse ele fala: as tulipas quando murcham não voltam mais à vida. Significando, não importa o tanto que tentemos aprisionar as tulipas no tempo, ao tentar conservá-las como eram estamos apenas atijando a saudade de como não podem ser mais. “Durante o luto de seus parentes (geralmente o tempo aproximado da decomposição do cadáver, seu sangue, kaprõ) a alma do morto torna-se nociva aos vivos. Além do período de luto, os parentes não devem guardar os pertences do falecido, nem continuarem ligados à sua lembrança. [...] Quanto mais desligados da memória dos vivos, menos humanos [e mais ancestrais] se tornam os mecarõ: passam a ser animais, vegetais, até tocos de paus e minerais.” (CAETANO MATIAS, 2013, p.39).



Figura 13 – Choro do luto. Dalva entrega a Getúlio o maracá. Visita de sete dias da morte de Oscar (foto minha).



Figura 14 – Reza na visita de Oscar (foto minha).



Figura 15 – Caminhando para visitar o cemitério (foto minha).



Figura 16 – Chorando no cemitério (foto minha).



Figura 17 – Popej limpando o cemitério (foto minha).



Figura 18 – Cemitério de Oscar (foto minha).

Sobonfu Somé em *O espírito da intimidade* nos diz como para o povo *Dagara* qualquer pessoa próxima que perdeu o corpo físico é um potencial ancestral. Nessa colocação, Somé evoca o perecimento natural do corpo e também a participação fundamental dos vivos nos rituais funerários e na renovação dos laços com os ancestrais. “O espírito de um ancestral tem a capacidade de ver não só o mundo invisível do espírito, mas também *este* mundo. Assim, serve como nossos olhos dos dois lados. [...] Sua visão cruza dimensões. [...] Sem a limitação do corpo, eles têm a fluidez de um olho que pode se voltar para várias direções e ver de muitas formas.” (SOMÉ, 2007, p.26). Nas aldeias Krahô os *wayaca* são quem transitam entre mundos, sua visão cruza dimensões. Eles tem a capacidade de ver o mundo dos mecarõ e de servir como os olhos dos ancestrais neste mundo. Ser *wayaca* envolve ser capaz de identificar o pedido de um carõ para estabelecer relação com ele. O carõ provoca no *wayaca* sua habilidade. É uma aprendizagem que pode desdobrar-se em cura ou dano. O trabalho é arriscado, há que estar nutrindo firmemente essa relação. Valdé conta de quando se tornou *wayaca*: “Quando eu virei *wayaca*, aquele coiso, que o povo chama *mixilinha* quer me fazer *wayaca*. Ele ia me levar, mas tem outro *wayaca*, *wayaca* mais velho, que me curou. Aí me falou pra mim ‘olha, eu vou acabar de curar você aí tu vai ver como é que é’. Aí tá bom. Naquele tempo que eu ganhei *wayaca*, do lado da minha barriga ficava duro, duro, duro. Aí depois que eu conheci, que outro *wayaca* me curou, ele me falou também pra eu ganhar esse *wayaca*. Então quando foi no outro dia de noite, eu já estava deitado, aí o *podle* [*mixilim*] veio aonde que eu estava, mas o povo não vê. Quando ele chega pode ter muita gente, mas eles não veem. Ele chegou lá fora, me chamou, me perguntou, eu escutei e respondi. Aí de lá conversou comigo. Conversou e então ele me deu as coisas que andavam com ele. Aí quando ele me deu e curou comigo eu despachei as coisas pra mim.”

Para os *mehi*, apropriação e intencionalidade subjetiva são traços que caracterizam não só vidas humanas, como também a de sonhos, animais e objetos. Todos no *krin* ficam acompanhando os corpos, ambientes e objetos em relação a mudanças ou comportamentos estranhos que podem pressagiar algum significado crítico, este podendo ser, por exemplo, a diferença entre uma caçada em que se consegue alimento ou que se é presa. No caso dos *wayaca* eles são não só capazes de interpretar as mensagens que os mecarõ mandam como também são capazes de vê-los, escutá-los, chamá-los e colocá-los de volta no corpo de quem tinham sido roubados. Os

mecarõ são entidades que as práticas dos wayaca fazem presentes. Para Valdé os mecarõ não são só uma crença, mas uma presença publicada nas práticas de todo dia. “Quando eu estava caçando com o meu sogro, a menina dele estava era mole. Já tinha mecarõ de guerreiro do macaco. Eu falei pra ele e mesmo assim ele atirou. Nós matamos o macaco e levamos pro rancho. [...] Quando foi a outra noite, o mecarõ do macaco pegou o mecarõ da menina. Aí ficou pulando, ficou pulando, ficou pulando. Aí a cunhada tá chorando. [...] Aí eu falei pra mulher “olha, pega sua irmã pra mim ver”. Quando ela pegou, encostou pra eu ver, aí eu vi. Eu tomei do macaco o carõ daquela menina e botei de volta na “casca”. Aí a menina acalmou. [...] A caça do mato, pode ser veado catingueiro, mateiro, anta. Se for anta mesmo, tem gosto. Mas se for qualquer caça do mecarõ, não tem gosto. Ele vira o bicho, aí a pessoa mata aquela caça e num tem a gordura, num tem gosto.”

Não há distinção entre um carõ e seu nome, um carõ está presente quando seu nome é chamado. Os enunciados dos mecarõ devem ser transmitidos pelos wayaca com respeito e cuidado. De outro modo podem fazer algo acontecer nomeando mesmo sem saber. O carõ que o identificou como wayaca é a sua fonte de poder, sendo assim seu discurso é um dever que tem com o carõ que lhe dá poder. A iniciação como wayaca é uma aprendizagem que envolve estar sendo acompanhado por um parente próximo. Domingos Crate Krahô, grande wayaca da aldeia Pedra Branca, uma noite no terreiro de sua casa me contou sobre seu mestre wayaca, seu avô Marcão Yarre. Marcão aprendeu o trabalho com seu avô Vincentão Kratpê, aquele a quem o povo pedia pra ver cobra e ele combinava com todo tipo de cobra ir para o pátio só para o povo ficar conhecendo. Kratpê morreu porque ele mesmo se entregou para as cobras. Crate interessou em curar procurando valorizar o medicamento da raiz dos antigos para que seu povo não tivesse mais que ir ao hospital. Conta que no início saía com seu avô para o mato e que ele ficava lhe mostrando as plantas curativas e ensinando seus nomes. Em seguida passou quatorze dias dormindo no pátio da aldeia, sete dias seguidos de sete noites. Seu avô cortou uma vara de pinaiba, conhecida por afastar os mecarõ, pintou com urucum e fincou na areia do pátio. Fez uma esteirinha de palha na qual Crate deitava de noite. Onde durante o dia só podia permanecer sentado. Nessa época ele ficou bem sequinho, pois não podia comer, só bebia um pouquinho de água por dia.

Passado os quatorze dias, Crate volta para casa e começa outra etapa de sua iniciação, o professor lhe faz um cachimbo de palha de pati cheio de fumo. Ele fuma,

fuma, fuma. O professor pede que vá ao córrego buscar água numa cabacinha. Mesmo no caminho escuro ele já vai enxergando tudo. Chegando ao córrego o olho de um bicho igual farol de carro procura por ele. Quando aproxima mais o bicho abaixa o farol do olho e mostra seus dentes. Crate fica todo arrepiado, chega acaba sua tontura de fome. Ele engole o medo, cospe, cospe e toma coragem “não, eu vou lá, eu quero ver se esse bicho vai me comer ou se o professor vai tomar conta”. Aí o bicho foi indo, foi indo, até que sumiu no corguinho. Ao voltar com a cabaça cheia, o professor só bebe um golinho d’água e já derrama o restante no chão. De novo fumam o cachimbo e vão juntos à beira do córrego. Yarre indica a Crate que grude em suas costas para que atravessem o córrego. Eles saem secos do outro lado e de frente para uma grande feira. “Não tinha uma estrela, era só escuridão. Luz só no feirão cheio.” Tudo na feira era brilhante. Seu avô diz para que ele não pegue nada, só para andar junto pra conhecer o que é que tem. Mas indica que ele pegue o colar do dono da feira, um homem loirão, igual cristão, quando eles o encontrassem. Ele passava e todos lhe ofereciam colares. Ficou com vontade de pegar o colar da cascavel, mas como já tinha estudo com seu avô, não pegou. “Cada caça tem seu colar, tudo que existe tem colar”. Depois de caminhar um tanto eles encontram o tal Loirão. “- Por que você não pegou nada, não tem feira aí?”. “- Nem quero tua feira”, responde Crate. “- O que é que tu quer?”, pergunta o loirão. Crate aponta o colar grande e brilhante no pescoço do Loirão; que lhe entrega o colar. O avô combina algo com o Loirão e eles vão embora. Cinquenta metros depois Crate olha pra trás e já não havia mais feirão, tudo escureceu. Chegaram ao córrego, e de novo, ao atravessar, saíram enxutos do outro lado.

Chegando ao *krin*, Crate diz que ficava lembrando o livro de imagens que recebeu no icrã (cabeça) nesse dia. Enxergava longe no escuro, sem barreira. Para se certificar de uma vez por todas da capacidade do neto em ser wayaca, Yarre bota Crate mais uma vez à prova. “O mestre colocou tartaruguinha perto do coração pra ver se algum pajé conseguia tirar. A tartaruguinha tava querendo morder a pontinha do coração dele. Ajuntaram muito pajé por lá, mais velho de mim, mais velho que já se foram. Ajudaram muito a curar ele. Isso tudo só pra tirar prova. ‘Não, será que mestre vai morrer? Será que mestre vai morrer? Não, já acorda, acorda, não vai morrer’. E outro pajé vai lá e não dá conta. Igual doutor, não tem doutor que estuda mais que outro? Aí me chamaram, o último, sempre eu o último. Quando eu fui lá aí eu enxerguei logo. ‘Ei se não eu vou morrer aí, eu vou morrer’. Era mentira dele [rindo], ele mesmo

que colocou a tartaruguinha, só pra testar quem é pajé bom. Ai eu cacei um cachimbo de palha, fumei, fumei, fumei. Fui lá no peito do mestre e peguei a tartaruguinha na minha mão. ‘Ah, é isso aí que tá fazendo uma coisa em mim’. Aí melhorou. Olha não é mentira não, nenhum pajé enxergava o que deu feito nele. É assim que me deu muito conselho pra mim, me deu esse conselho desse jeito ‘olha, meu neto, num vou nem preocupar você, nem preocupar pra qualquer coisa, pode ir tranquilo, pode andar tranquilo, pode viajar tranquilo, num vou nem preocupar, mas cuida dos netos, os filhos, bisnetos, tataranetos mehi porque num vou nem segurar mais tempo, o deus vai me carregar’.”.

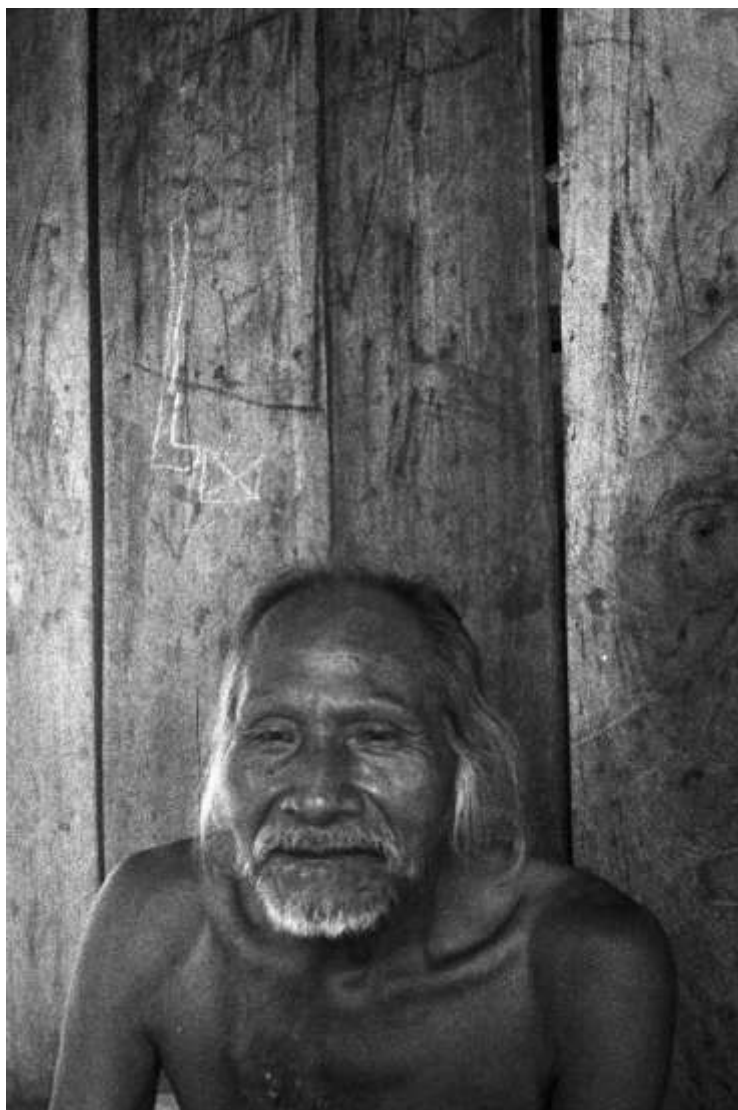


Figura 19 – Domingos Crate (foto minha).

Na história da sua iniciação como wayaca Crate, auxiliado por seu mestre, aprende a transitar entre mundos. A partir da viagem que faz ao feirão, em certo momento ele diz “tudo que existe tem seu colar”, me fazendo lembrar o que foi dito por Valdé mais acima, o carõ que inicia o wayaca passa a ele os objetos que leva consigo. Nesse ponto entendo que todos aqueles colares que foram oferecidos a Crate enquanto ele caminhava pela feira são os objetos de poder de cada caça, sendo que não existe distinção aqui entre objeto de poder e carõ, o colar de cada caça era também seu carõ. Portanto, o avô de Crate ter lhe indicado que pegasse o colar do cristão dono da feira, me faz perceber que ele pensou muito bem. Ao pegar esse colar, Crate dá início a uma relação com o carõ do cristão dono da feira. Sua co-laboração com esse carõ cria conexões entre o mundo dos mehi e o mundo dos cupe, fazendo com que Crate transite facilmente entre eles. Conexões entre mundos e pessoas dissimilares pode produzir a formação de novas configurações políticas e a capacidade de alterar velhas contestações. Dialogando com a noção de limite a qual Marisol pega emprestado de Ranajit Guha, para quem limite seria a primeira coisa fora da qual não há nada para ser achado e a primeira coisa dentro da qual tudo é para ser achado, podemos dizer que os wayaca criam eventos e relações além do limite; os quais a história e outras práticas do Estado não poderiam conter. “Até os comentários críticos ao historicismo talvez continuem a estar junto com os limites da colonialidade política se a representação, o método epistêmico indispensável à constituição moderna, continuar a ser acriticamente visada como ferramenta.” (DE LA CADENA, 2015, p.100, traduções minhas). A constituição do mundo moderno exige representação política e científica para fazer a mediação entre pessoas e coisas. Continuar a pôr em prática a colonialidade dessa constituição é destituir as práticas que não estão dentro da divisão “humanidade-natural” e não podem contar na realidade porque a representação nega-lhes sua legibilidade enquanto tais. Conjurar os mecarõ na política, como os wayaca fazem, embaraça a divisão que a representação exige, nesse sentido, o que conhecemos como natureza também se torna sociedade. Afinal, Put e Putlure não são a representação de sol e lua, mas eles são, de fato, Sol e Lua. Não existem substitutivos com o que Put e Putlure possam ser identificados, eles emergem no *krin* como relação não-representacional, que excede a história e a política.



Figura 20 e 21 – Potut tendo seu cabelo cortado no ritual de final de luto da morte de sua filha Romini (fotos minhas).



Figura 22 – Ihjã correndo com a tora do morto (foto minha).



Figura 23 – Chorando nas toras do morto (foto minha).



Figura 24 – Trazendo o *paparuto* (carne e mandioca ralada embrulhados na folha de bananeira brava, comida feita em rituais) para assar (foto minha).



Figura 25 – Cobrindo o paparuto com pedras quentes (foto minha).



Figura 26 – Apagando a fogueira que esquentou as pedras (foto minha).



Figura 27 – Cobrindo as pedras quentes com areia (foto minha).

2.4 MECARÕ

*As mãos que plantam arroz
trazem à lembrança
os fetos antigos* Matsuo Bashô

Mbembe, em *The power of the archive and its limits*, vai falar que o arquivo primeiro se refere a uma construção, um prédio estatal, um símbolo de uma instituição pública. Contudo, arquivo também é entendido como a coleção de documentos guardados dentro dessa construção. Essa definição de arquivo me fez olhar com outros olhos para o galpão do Centro Cultural Kajre da aldeia Pedra Branca, a construção onde os mehi guardam sua coleção de documentos audiovisuais. Resolvi então tratar o material bruto das filmagens feitas na aldeia como arquivo, mas sabendo que ele só ganhará força enquanto tal quando for devolvido à Kajre. A partir daí soube que o meu esforço fazendo o filme só se concluiria quando essas imagens chegassem de volta à Pedra Branca. O arquivo manifesta um paradoxo: ele é necessário para a existência do Estado, mas em sua capacidade de registro ele também posa uma ameaça ao Estado, pois serve para lembra-lo de suas maldades ou de quem preferiria esquecer. “Mais do que sua habilidade de recordar o poder do Estado repousa em sua habilidade de abolir o arquivo e anestesiar o passado” (MBEMBE, 2002, p.23, traduções minhas). Ou seja, o arquivo é um objeto de fronteira, onde o mundo histórico e o mundo a-histórico (que excede a história) se conectam parcialmente. O arquivo é uma ferramenta que pode ser usada para obrigar o Estado a reconhecer a dívida histórica que tem com os mehi, portanto, resolvi indicar como a resistência dos mehi em registrarem suas histórias vai contra o poder do Estado de cancelar o arquivo. Esse arquivo com certeza só foi possível com o protagonismo dos mehi e a participação dos mecarõ. Como nas práticas dentro do krin não existe fora da relação, mehi e mecarõ só podem tomar lugar no arquivo juntos, enquanto relação. Por outro lado, a separação que a representação exige rompe com o caráter inerentemente relacional do krin, daí porque as relações do krin não podem ser representadas; quando tratamos traços relacionais como se fossem representacionais podemos estar negando relações que se dão de forma integral. “Práticas colonialistas tornam disponível o poder de discernir entre o possível e o impossível. Cancelam o potencial de fazer-mundos das práticas que escapam à divisão

natureza-humanidade e, assim, é criado um arquivo do qual grupos marginalizados eram e continuam sendo excluídos.” (DE LA CADENA, 2015, p.148, traduções minhas).

A evidência, noção enraizada nas estruturas epistêmicas da razão positivista, legitima o poder da história moderna para discriminar entre o real e o irreal. De acordo com esse poder, o evento ou entidade que não fornece evidência razoável é irreal. A forma como Marisol compôs os arquivos runakuna nos ajuda a pensar que eventos não precisam ser necessariamente históricos para serem possíveis. Uma nova alternativa para a noção de arquivo seria a de abrigar uma vocação para a conexão parcial com o que não se pode incorporar no arquivo, mas que sempre o fez possível. Ou seja, o a-histórico pode ser cheio de acontecimentos e sem tradução para uma perspectiva histórica. Os mecarõ tornaram possíveis os arquivos mehi, mas suas vidas não podem ser incorporadas numa representação. Na perspectiva representacional, um evento que é incapaz de revelar-se no tempo cronológico é a-histórico, aparece como não-acontecimento e, portanto, irreal. O a-histórico como conceito tensiona a conexão parcial com a história – o modo como podem aparecer juntos e ainda assim permanecem diferentes. Os regimes de realidade dos mecarõ e as práticas que trazem consigo, ao contrário da ciência e da história, não exigem provas para afirmar sua realidade. Na relacionalidade do aqui e agora dos mehi não há uma distinção clara entre passado e futuro, nela o tempo seria algo bem mais posicional do que cronológico. Portanto, eventos cheios de acontecimentos também podem ser estendidos aos mecarõ. Mesmo nossa incapacidade de sermos persuadidos de sua participação nos arquivos mehi não nos autoriza a negar suas existências.

O Estado, no processo de executar a modernização do campo, desfaz o que não pode reconhecer e, assim, se coloca em relação aos mehi de forma a não considerar o mundo deles sem traduzir seus termos para uma linguagem estatal. Ao só reconhecer seus próprios termos, o Estado impõe condições de existência ao mundo mehi – ou vivem como cidadãos modernos ou serão deixados para morrer. “A política moderna está dentro de um possível que pode ser reconhecido como histórico. Consequentemente a promulgação do que não pode ser verificado historicamente não é matéria ou objeto de política, porque sua realidade é questionável – para dizer o de menos. [...] Eu sugiro que a exigência da política moderna de ser histórica sustenta sua colonialidade e sua consequente partição do sensível (divisão entre o “visível” e não-visível, entre o “dizível” e não-dizível, do que conta como real e o que não conta como real).” (DE LA

CADENA, 2015, p.278, traduções minhas). O conceito de partição do sensível remete ao livro *A partilha do sensível* do filósofo Jacques Ranciere. Segundo este, a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz. Assim, ter esta ou aquela “ocupação” define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum. “A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (RANCIÈRE, 2005, p.17).

A colonialidade das políticas dá visibilidade somente ao que considera comum e, assim, força o que considera como excesso a entrar no princípio de contagem da partição do sensível. Por outro lado, não tem como evitar que esses mesmos excessos contaminem e entrem em divergência com a política moderna. Rejeitar os excessos não cancela a contaminação de quem os rejeita. Somos parte do “outro” tanto quanto o “outro” é parte da gente. As histórias contadas pelos mehi narram, além da relação entre mehi e mecarõ, como a política e a história moderna não existiriam sem as práticas a-históricas dos mehi.

Falando mais especificamente sobre a linguagem do filme, procurei nela despojar essa figura que é o “Eu mesmo” do imperialismo dominador de si. Para isso busquei não me ater a fazer um retrato fiel das pessoas como as conhecia. Antes propus deslocar a imagem dessas pessoas de modo a fazê-las se tornarem personagens de um filme. Olho para essas imagens de alguns anos atrás e penso que se tiveram algum sentido quando foram feitas esse sentido passou, mas agora com a montagem adquiriram um novo sentido dentro do momento que o filme quer expressar, que se traduz num estado de impermanência constante ou abandono de todo ter, de todo “seu” ou “para si”. Esse é um dos motivos do filme não acompanhar o desenrolar da ação dos personagens até o fim. Na montagem resolvi apresentar o tempo como se o filme acontecesse num dia só, expressando o tempo do aqui e agora que liga as várias gerações de mehi que compõem a aldeia. Não existe um ponto fixo na narrativa onde uma identidade se mostraria fechada e os sujeitos teriam o estatuto de um princípio, algo como uma identidade se apresenta apenas quando evidencio o artifício do filme enquanto construção subjetiva. Quis sugerir com isso que transitamos através de uma história na qual somos apenas um instante da percepção porque no instante seguinte

estamos diante de outro evento e o sentimento e os personagens que lá estavam já foram alterados.

Em suma, o filme não se preocupa tanto em mostrar a singularidade de tal árvore ou animal, mas a parte invisível que se dá a ver através delas. Tanto quanto singulares, esses seres são mais que eles mesmos, uma vez que é o carô que os faz ser. O carô que está “invisível” na imagem se torna manifesto nessa “presença” singular de cada ser. O carô nunca coincide com a imagem de si mesmo, ele é onde o olhar consciente é evaporado, quebrando com a sensação de confinamento. “Intervindo de modo que a parte escondida [da realidade] se manifeste, o cinema não transpõe a realidade para um universo fictício, mas, servindo-se de passagem da ficção, restitui à realidade uma plenitude que, de outro modo, ela não chegaria a atingir por si só. A mentira da arte serve de veículo para um retorno ao aberto do mundo.” (ISHAGHPOUR, 2001, p.106).

É pela não coincidência entre fenômeno e ideia que o cinema cria o sentimento de um mundo em si mesmo, irreduzível a um só sentido ou acontecimento. Através desse afastamento em relação à história é que um filme também torna presente o sentimento de seu próprio desenrolar-se ou, como diz Ishaghpour, quando a imagem do efêmero torna-se imagem da eternidade.

3 CONCLUSÃO

A escrita deste memorial foi inspiradora como forma de me contaminar dos termos mehi e de suas práticas de vida, de modo a desconstruir muito do que aprendi na minha educação escolar ocidental. Sou nascido em Brasília e meu interesse pelo cinema veio como maneira de reagir ao desenho setorizado da cidade. Ver filmes abriu minha percepção para o que excedia meu ao redor. Sem ainda saber, fui atravessado pelo cinema para o qual hoje me oriento – que se interessa pela ficção do real e a ressignificação dos arquivos. Esse processo me mostra como muito do que sentimos é vulnerável e passageiro, tem um sentido de impermanência no mundo. Por esse motivo me sinto cada vez mais impulsionado a dar continuidade à vivência junto aos mehi e às possibilidades de relação entre os enunciados de suas histórias ancestrais e a experimentação cinematográfica. Como um gesto de conclusão deste ciclo, levarei ao centro cultural Kajre e deixarei com os mehi todo o material que produzi nessa pesquisa. Outro passo é o desdobramento de um próximo filme a ser feito na Pedra Branca considerando a relação visível-invisível que permeia a dramaturgia dos mecarõ. O carõ simultaneamente oculta e revela a presença do tempo nas narrativas mehi. Diante da capacidade intrínseca de ser outra coisa que não ele mesmo, buscar na experimentação audiovisual percepções para a subjetividade de carõ.



Figura 28 – Estrada de chão Pedra Branca-Itacajá (foto: Vinícius Fernandes).

LINK DO FILME: https://youtu.be/qbpMz_mep44

4 BIBLIOGRAFIA

KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2015.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. Odysseus Editora, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Poligono El Montalvo, Salamanca, 2003.

BUÑUEL, Luis. *Meu último suspiro*. Nova Fronteira, 1982.

KHÁYYAM, Omar. *Rubáiyat*. José Olympio Editora, 1979.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Public Culture, 2003.

MBEMBE, Achille. *The power of the archive and its limits*. Clyson printers, Cape Town, 2002.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Martins Fontes, 2013.

CESÁIRE, Aime. *Discurso sobre o colonialismo*. Sá da Costa Editora, 1978.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. UnB, 2015.

MAIOR CRUZ, Felipe Sotto. *Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade*. UnB, 2016.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *Da travessia: contar experiência, partilhar o sentido*. Rue Descartes, 2002.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across andean worlds*. Duke university press, 2015.

CRATE, Domingos, KÕCJÕ, José Miguel, IKREHÔHTÂT, Martinho Zezinho, POHPRÀ, Raimundo Zezinho. *Jaren Xà: História do Hartât*. Centro Cultural Kajre, 2011.

CAETANO MATIAS, Ana Carolina. *Mehin Mekarõ – Imagens em diálogo*. UnB, 2013.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *Nós, os vivos: “construção de pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê*. Revista brasileira de ciências sociais, v.16, n.46. Disponível em: <http://www.scientificcircle.com/pt/44872/vivos-construção-pessoa-parentesco-alguns-grupos-je>. Acesso em junho de 2018.

POVINELLI, A. Elizabeth. *Do rocks listen? The cultural politics of apprehending australian aboriginal labor*. American Anthropologist, New Series, Vol. 97, No. 3. (Sep., 1995), pp. 505-518.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível. Estética e política*. Editora 34, Rio de Janeiro, 2005.

ISHAGHPOUR, Youssef. *O real, cara e coroa*. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Nova York, Altamira, 2004.

5 FILMOGRAFIA

ROUCH, Jean. *Cocorico Monsieur Poulet*. França, 93min, 1974.

GUIMARÃES, Cao. *Andarilho*. Brasil, 80min, 2008.

MARZO, Bento, FONSECA, Lincoln. *Pohi*. Brasil, 36min, 2009.

GUSMÁN, Patricio. *O botão de pérola*. Chile, 82min, 2016.

KIAROSTAMI, Abbas. *O vento nos levará*. Irã, 118min, 1999.

TONACCI, Andrea. *Serras da desordem*. Brasil, 135min, 2006.

CARELLI, Vincent, CARVALHO, Ernesto, TITA. *Martírio*. Brasil, 160min, 2016.

BURNETT, Charles. *O matador de ovelhas*. Estados Unidos, 83min, 1977.

OLSSON, Goran. *Sobre a violência*. Suécia, 89min, 2014.

GLOSSÁRIO

Cupe: traduz geralmente o não-índio. “O termo é dito para designar o ‘incomum’, o ‘estranho’, aquele que da ‘Forma Timbira’ não apresenta nada de reconhecível” (COELHO, 2001, p.72).

Mecarõ: plural de *carõ*, geralmente designa as almas dos falecidos.

Mehi: pode-se traduzir por *me* (nossa) *hi* (carne) ou “nós, os humanos” (COELHO, 2001, p.82).

Amjkin: ritual, festa.

Keti: tio, padrinho.

Krin: aldeia circular mehi.

Mentuwajê: jovens.

Mehiaqua: língua do mehi.

Kajre: machadinha semi lunar.

Coiquakrat: pé do céu.

Wayaca: pajé, curador.

Put: sol.

Putlure: lua.

Cuconré: instrumento de sopro feito de uma pequena cabaça.
